48e ANNÉE (5e série) N° 38 17 SEPTEMBRE 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Prélat de la Maison de Sa Sainteté
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — S. Thomas semble bien dire que la possession privée ou propriété privée n'est pas de droit naturel et même que le droit naturel demanderait la possession des biens en commun. Voir Ia-IIæ, q. 94, a. 5, ad 3, et surtout, IIa-IIæ, q. 66, a. 2 et même a. 1.

Comment se fait-il que Léon XIII semble dire dans la *Rerum Novarum* exactement le contraire : « Ce n'est pas des lois humaines, mais de la nature qu'émane le droit de propriété individuelle » (édition Duvivier, par l'abbé Tiberghien, p. 62) ? Et S. Thomas dit, au contraire, qu'il est de droit positif : « *Superadditur juri naturali.* » (IIa-IIæ, q. 62, a. 1, ad 1).

R. — Nous avons déjà traité cette question particulière au cours d'une étude plus générale sur le droit de propriété d'après S. Thomas (voir 1928, p. 726 : *Nature du droit de propriété*). Cependant nous la reprendrons volontiers aujourd'hui, saisissant cette occasion pour compléter notre pensée à l'aide de quelques remarques opportunes qui nous furent faites, et pour ajouter quelques notes sur des points subsidiaires où des divergences entre catholiques sont possibles et légitimes.

Nous reprendrons tout d'abord l'explication sur laquelle tout le monde est d'accord et qui concilie les affirmations de S. Thomas et de Léon XIII. Nous dirons ensuite les raisons apportées pour légitimer le droit de propriété privée au point de vue du droit naturel, et c'est ici que surgiront quelques divergences.

I. — ACCORD DE LA DOCTRINE DE S. THOMAS ET DE L'ENSEIGNEMENT DE LÉON XIII. — **Citons tout d'abord quelques textes de Léon XIII. Nous n'avons sous la main que l'édition des *Lettres apostoliques de Léon XIII,* de la Bonne Presse ; c'est dans le tome III que se lit la *Rerum Novarum.* Nous en modifierons parfois la traduction, afin de suivre de plus près le texte latin.**

Dès le début de l'encyclique, le pape dénonce l'erreur des socialistes qui, pour résoudre la question sociale, prétendent que la propriété privée doit être supprimée et les biens des particuliers mis en commun, sous l'administration des municipalités ou de l'Etat (p. 20). Contre un tel remède, Léon XIII proteste, rappelant qu'une telle conception de la propriété est en opposition avec la justice, « puisque la propriété privée et personnelle est un droit conféré à l'homme par la nature, *quia possidere res privatim ut suas, jus est homini a natura datum* » (p. 22). Bien supérieur aux animaux par sa raison, l'homme, par le fait même de sa supériorité, « a non seulement la faculté générale d'user des biens extérieurs, mais encore le droit stable et perpétuel de les posséder, *bona homini tribuere necesse est non utenda solum,... sed stabili perpetuoque jure possidenda* » (p. 22). D'ailleurs, l'intelligence humaine embrassant une infinité d'objets dans le présent et dans l'avenir, sa liberté d'action elle-même lui confère le droit de choisir les choses qu'il estime les plus aptes à pourvoir à son existence présente et future. Or, il ne le peut qu'à la condition que la nature mette à sa disposition un élément stable et permanent, capable de lui en fournir le moyen ; et cet élément est la terre, possédée avec toutes ses ressources fécondes (p. 22)... De tout cela il ressort que la « propriété privée est pleinement conforme à la nature, *privatas possessiones plane esse secundum naturam* » (p. 24)... Et c'est avec raison que l'universalité du genre humain, sans s'émouvoir des opinions contraires d'un petit groupe, reconnaît, en considérant la nature, que dans la loi de la nature même réside le fondement de la répartition des biens et des propriétés privées : « *In ipsius lege naturæ fundamentum reperit partitionis bonorum, possessionesque privatas* » (p. 26).

Aussi peut-on conclure purement et simplement que « posséder des biens en propre est un droit naturel à l'homme, *bona privatim possidere jus est homini naturale* » (p. 36).

Ces citations suffisent pour nous éclairer sur la pensée de Léon XIII. On sait de plus que cette doctrine a été condensée par Pie X dans deux articles de son *Motu proprio* sur l'Action populaire chrétienne (18 décembre 1903) :

Art. 4. — L'homme a, par rapport aux biens de la terre, non seulement la faculté générale d'en user, comme les animaux, mais encore le droit perpétuel de les posséder, ceux que l'on consomme par l'usage, comme ceux que l'usage ne détruit pas.

Art. 5. — C'est un droit naturel indiscutable que la propriété privée, fruit du travail ou de l'industrie, de la cession ou de la donation, et chacun en peut raisonnablement disposer à son gré.

D'autre part, la doctrine de S. Thomas est bien connue. Elle est résumée dans la réponse ad Ium de la q. 66, a. 2 : « La communauté des biens est attribuée au droit naturel, non que le droit naturel dise que tout doit être possédé en commun et rien en propre, mais parce que la distinction des possessions n'est pas due au droit naturel ; elle vient plutôt de conventions humaines, qui appartiennent au droit positif, ainsi qu'il a été dit q. 57, a. 2, 3. Aussi bien la propriété des possessions n'est pas contre le droit naturel ; mais elle se surajoute au droit naturel, par l'invention de la raison humaine. »

Pour comprendre la pensée de S. Thomas, on fera bien de remarquer que le saint Docteur traite de la propriété en deux articles : q. 66, a. 1 et 2. Le premier est intitulé : « La possession des choses extérieures est-elle naturelle à l'homme ? » Et S. Thomas de répondre que si Dieu a le domaine sur la nature même des choses, il est naturel à l'homme d'avoir le droit d'user de ces choses pour son utilité propre, puisqu'elles ont été faites pour lui : *Res exterior potest dupliciter considerari, uno modo quantum ad ejus naturam, quæ non subjacet humanæ potestati, sed solum divinæ cui omnia ad nutum obediunt, alio modo quantum ad usum ipsius rei, et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum.* Dieu a un pouvoir souverain ; l'homme, un pouvoir d'usage [1]. Et, si nous nous en tenons au domaine des principes, il est clair que ce pouvoir d'usage est conféré à l'homme en général, et par conséquent à n'importe quel homme, dans les limites de ce qui lui est nécessaire pour sa subsistance. « Les lois de l'ordre fixé par Dieu sont en vue du bien commun de l'univers, c'est à tous que Dieu a confié une possession naturelle sur les êtres inférieurs, tous les hommes ont droit à la nourriture, au vêtement et à une certaine aisance dans la vie sans laquelle il n'y a pas d'existence humaine, raisonnable et digne possible ; les biens concédés par participation divine ont donc un usage social et les exigences de cet ordre — inscrit dans la nature des choses et

[1] Recensant et critiquant notre article de 1928, le *Bulletin thomiste* (1928, n. 5-6, p. 342) a fait observer ici, et à juste titre, que « l'étude du rapport de ces deux souverainetés serait très féconde pour faire bien comprendre le pouvoir que l'homme exerce sur les biens en sa possession, et surtout sur l'usage qu'il doit en faire. La souveraineté de l'homme, en effet, n'est qu'une dérivation et une participation de celle de Dieu (cf. IIa-IIæ, q. 103, a. 3) ; en conséquence, si l'homme est possesseur, il ne pourra exercer (légitimement) ses droits qu'en dépendance et dans les limites fixées par celui qui est le propriétaire absolu et universel, Dieu créateur et provident ; l'homme n'est, dans le monde, qu'un ministre, un serviteur de l'œuvre divine, il est l'exécuteur né des desseins providentiels, il ne pourra donc user d'une façon arbitraire des êtres qui lui sont soumis, il devra tout orienter vers une fin antérieurement déterminée. Les êtres inférieurs ne lui appartiennent qu'en vue de cette fin à réaliser, ils lui appartiennent dans toute l'étendue de cette fin, mais aussi dans ses limites. En un mot : puisque l'homme ne tient ses pouvoirs que par une divine concession, cette dépendance même détermine l'usage de ses droits. »

qui est ainsi *naturel* au premier chef — se retrouveront sous quelque forme d'appropriation qui se pourra réaliser [1]. »

Jusqu'ici nous raisonnons, pour ainsi dire, dans l'abstrait. L'homme a un pouvoir naturel d'usage sur les biens extérieurs nécessaires à sa subsistance d'homme. Mais il faut que ce pouvoir s'exerce, pour être concrètement réalisé. C'est pourquoi, après avoir posé la question de l'art. 1, S. Thomas en aborde immédiatement une autre à l'art. 2 : « Est-il licite à quelqu'un de posséder une chose en propre ? » Après la question du droit de *possession*, c'est la question du droit de *propriété privée*. On sait comment l'Angélique Docteur la résout. Nous avons exposé tout au long, en 1928, la pensée de S. Thomas sur les nécessités de la vie qui justifient la propriété privée (voir p. 722-723). Nous n'y reviendrons pas, du moins sous cet aspect, présentement. Il faut, au contraire, insister sur l'objection ad Ium, qui fait le sujet de la question posée par notre correspondant. Comment S. Thomas, tout en professant la légitimité de la propriété privée, semble-t-il ne point asseoir cette légitimité sur le droit naturel ?

La raison en est simple. D'une part, en effet, l'Angélique Docteur ne saurait admettre (avec les socialistes de nos jours) que la propriété privée tire toute sa légitimité de la loi humaine et de la loi humaine prise exclusivement. S'il en était ainsi, la loi humaine, en vue d'une meilleure organisation des biens, pourrait supprimer la propriété privée. Mais d'autre part, « s'il ne rattache pas le droit de propriété privée au droit naturel considéré absolument, c'est qu'aucune loi de la nature, antérieurement à l'intervention de l'activité ou de la volonté humaine, n'attribue la possession d'un bien à un individu plutôt qu'à un autre. Pour déterminer cette possession, il faut l'intervention d'un acte humain, d'une convention humaine. Mais une fois la détermination faite, le principe général du droit naturel s'applique incontestablement à la possession des biens vis-à-vis desquels l'homme a, d'une façon légitime, affirmé sa propriété [2]. »

« Une chose est adaptée naturellement à une autre, non en raison de sa nature absolument et en soi considérée, mais relativement à ce qui en est la conséquence naturelle. Telle est, par exemple, la propriété des possessions. Car, si on considère ce champ en soi, d'une manière absolue, il n'y a aucun motif

[1] C. Spicq, O. P., *L'aumône, obligation de justice ou de charité?* dans *Mélanges Mandonnet*, t. I, p. 253-254.

[2] *Ami* 1928, p. 726. — La doctrine de S. Thomas n'est que le reflet de la doctrine des Pères de l'Eglise, notamment de S. Augustin. L'étude du *Droit de propriété dans S. Augustin* a d'ailleurs été faite d'une manière fort heureuse par M. l'abbé Théodore Fortin, dans la thèse de doctorat théologique par lui présentée à l'Institut catholique de Paris en 1906. Loin de soutenir une doctrine apparentée au communisme, S. Augustin défend la légitimité de la propriété privée qu'il rattache, tout comme le fera S. Thomas, aux exigences du droit naturel. On trouvera encore un certain nombre d'exemplaires de cette excellente thèse (in-8 de 216 p.) au prix de 6 f. franco, chez l'auteur, aujourd'hui curé de Bretteville-sur-Odon (Calvados).

qu'il appartienne à l'un plutôt qu'à l'autre ; mais si on le considère relativement aux soins qu'exige sa culture, à l'usage pacifique qu'on en veut faire, de ce chef et à ce point de vue, il y a une raison qui demande qu'il soit à l'un et non à l'autre » (IIa-IIae, q. 57, a. 3).

Ce droit naturel *dérivé*, qui n'est pas établi exclusivement par la loi humaine, mais qui tire de la loi naturelle, dont il découle immédiatement, une partie de sa force, s'appelle, chez S. Thomas, le *droit des gens*, distinct du *droit civil*, mais constituant avec ce dernier le *droit positif* (Ia-IIae, q. 95, a. 4). Ainsi s'explique l'assertion de S. Thomas, rattachant le droit de propriété privée au droit positif, non au droit naturel absolu, bien que ce droit positif doive s'entendre du droit *naturel dérivé* qu'est le *jus gentium* [1].

« Que le droit de propriété ne soit pas un droit absolu, qu'est-ce à dire ? C'est-à-dire qu'au-dessus de lui et avant lui il y a quelque chose qui le conditionne, qui le limite, qui l'oblige à s'inquiéter d'autrui et à servir autrui ; qui ne permet point, quand on souffre alentour, qu'il se retranche et qu'il se mure. Et cela veut dire encore, en y regardant de plus près, que le droit de propriété n'est pas un de ces droits primitifs, auxquels on ne peut toucher, parce qu'ils expriment la nature dans sa constitution primordiale. C'est un droit dérivé ; c'est un arrangement de la raison ; arrangement nécessaire peut-être, mais d'une nécessité relative à des conditions générales que certaines occurrences modifient [2]. »

En bref, il n'y a aucune contradiction entre la doctrine de S. Thomas et l'enseignement de Léon XIII. Le pape proclame de droit naturel la propriété privée. S. Thomas, envisageant le fait concret de la propriété privée, réalisé par un acte ou une convention, rappelle que ce droit naturel doit être entendu du droit des gens, c'est-à-dire, au sens qu'il attache à ce terme, aux premières applications concrètes du droit naturel. Ainsi offre-t-il la solution exacte du problème du droit de propriété concrètement envisagé, dans lequel intervient nécessairement un fait juridique [3].

II. Les divergences ou nuances possibles entre théories catholiques sur le droit de propriété privée. — **Et maintenant, comment se justifie la propriété privée par rapport au droit naturel ? C'est ici le point précis sur lequel nous constatons, entre catholiques, non pas à proprement parler des divergences, mais des nuances et des tendances.**

Il s'agit, précisons-le, non pas de déterminer par quel acte (occupation, travail, achat, vente, cession, donation, héritage, etc.) un homme peut devenir propriétaire d'un bien extérieur, mais d'indiquer comment cet acte, — quel qu'il soit — en tant que moyen d'acquérir la propriété, relie le fait de l'appropriation personnelle au droit naturel.

1. Il ne saurait être question, en premier lieu, d'un lien de nécessité *absolue*, imposé par la nature même des choses. Spéculativement parlant, on peut rêver d'un état de l'humanité où peut-être l'appropriation personnelle des biens n'eût été en aucune façon reliée au droit naturel. S. Thomas n'écrit-il pas : « Dans l'état d'innocence, les volontés des hommes auraient été réglées de telle sorte qu'ils auraient pu faire usage en commun de toutes les choses renfermées dans leur domaine, chacun selon leurs besoins, sans que pour cela ils aient été exposés à se quereller entre eux. » (Ia, q. 98, a. 2, ad 3). Et, à l'appui de son assertion, le Docteur Angélique ajoute : « D'ailleurs, nous voyons une foule d'hommes de bien vivre ainsi de la sorte, » faisant évidemment allusion à la vie commune des religieux [1].

2. Quoi qu'il en soit de ce point de vue théorique, il faut dire que, dans l'état actuel de l'humanité déchue et soumise aux suites du péché originel, le droit naturel de possession, qui appartient à l'homme en tant qu'homme, ne peut effectivement trouver sa réalisation que dans la propriété privée. Il y a là une réelle nécessité *morale*.

Cette nécessité morale se déduit de considérations *sociales familiales* et *individuelles*. Et c'est ainsi que les catholiques, suivant leurs tendances et leurs préférences, ou n'acceptent comme vraiment démonstratifs que les motifs tirés de l'ordre social, dans lequel certains font rentrer l'ordre familial, ou bien aux motifs d'ordre social ajoutent les motifs d'ordre individuel. Question de philosophie, de tempérament, d'école ; question secondaire, en somme, mais qu'il est bon de souligner, tout au moins afin d'en prévoir les répercussions dans la mentalité contemporaine.

3. Tout d'abord, avec S. Thomas dans la *Somme*, on peut invoquer les motifs tirés *de l'ordre social*, en restreignant ici le mot *social* aux questions intéressant la société civile comme telle. Dans ces motifs, l'ordre public est engagé :

« A l'endroit des choses extérieures, deux choses conviennent à l'homme. La première est le pouvoir de les procurer et de les gérer. A ce titre, il est permis à l'homme de posséder des biens en propre. Et c'est aussi chose nécessaire à la vie, pour trois raisons :

1° Chacun a plus de sollicitude à procurer (ou faire valoir) le bien qu'il possède en propre que le

[1] Sur le droit des gens, on pourra lire la courte, mais suggestive dissertation du P. Vermeersch, *Theologia moralis*, t. I, n. 246-247.

[2] P. Sertillanges, *Socialisme et Catholicisme*, p. 172-173. Voir aussi la citation du P. Janvier, dans l'*Ami* 1928, p. 726-727.

[3] Cf. *Ami* 1928, p. 727.

[1] Certains auteurs font observer que S. Thomas ne parle ici que de possibilité. (La propriété) « fût-elle demeurée collective si l'homme n'avait pas péché ? C'est possible ; ce n'est pas probable. » (Mgr Chollet, *Quelques considérations sur la question du capital et du travail*, Cambrai, 1928, p. 6). Il n'y a pas, en effet, que les raisons tirées du bon ordre à sauvegarder dans la société et des querelles à éviter, qui justifient la propriété privée. — La vie commune des religieux n'est pas, non plus, un argument convaincant. Elle est une simple indication, valable pour un nombre restreint d'individus et dans des conditions nettement déterminées qui ne sont point celles de la communauté humaine, même considérée dans l'état d'innocence.

bien commun ou possédé par plusieurs à la fois ; car chacun, fuyant la peine, se décharge sur autrui du soin du bien commun, ainsi qu'il arrive dans une maison où les serviteurs sont nombreux.

2° Les choses humaines se gèrent d'une façon plus ordonnée si à chacun appartient en propre le soin de procurer une chose déterminée ; il y aurait, au contraire, confusion si chacun d'eux s'occupait indistinctement de chaque chose.

3° La paix est plus facilement conservée entre les hommes, quand chacun est content de ce qu'il possède. Ne voit-on pas les querelles éclater fréquentes entre ceux qui possèdent un bien en commun et d'une façon indivise ? »

Nous avons dit jadis (1928, p. 722) comment cet article de la *Somme* n'était que la synthèse d'une doctrine plus longuement développée par S. Thomas dans le Commentaire sur la *Politique* d'Aristote. On peut résumer en une pensée toute cette doctrine : Etant donné les conditions de la nature humaine, la propriété privée est chose indispensable au bon ordre de la société. Et de cette nécessité sociale, l'Angélique Docteur apporte trois raisons : ainsi, les biens seront gérés avec plus de soin, d'une façon plus ordonnée et avec moins de heurts et de litiges.

Tous les auteurs catholiques acceptent ces motifs tirés de l'ordre social. Les seules divergences ou nuances possibles concerneraient deux points : Faut-il y voir des motifs s'inspirant si exclusivement de l'état de la nature déchue, qu'on pourrait envisager à la rigueur un progrès de civilisation et de perfectionnement tel qu'ils pourraient ne plus se présenter avec les mêmes exigences pratiques ? En second lieu, faut-il restreindre à ces motifs d'ordre purement social les raisons qui militent en faveur de la propriété privée ?

Sur le premier point, tout en laissant à chacun la liberté d'opiner pour ou contre la propriété privée dans l'état d'innocence, il nous semble qu'il serait exagéré de laisser entendre que seul l'état de nature déchue justifie, par une exigence pratique, la propriété privée dans l'ordre social. Il y a, en effet, un principe antérieur à toute considération concrète de nature innocente ou déchue : c'est que l'homme, en tant que tel, est un être intelligent, supérieur aux autres créatures visibles, doué d'une activité qui est appelée à s'exercer sur ces créatures mêmes, lesquelles, d'ailleurs, sont faites pour son usage. Cette considération garde toute sa valeur dans l'état d'innocence comme dans l'état de nature déchue. En tant qu'être humain, l'homme a le droit et le devoir d'exercer son activité sur les créatures inférieures nécessaires à son entretien et, par là, de leur marquer l'empreinte de son domaine. Dans son *Manuel de Sociologie catholique* (Paris, Lethielleux, 1927, p. 69), le R. P. Belliot a bien exprimé ce principe primordial du droit de propriété :

« On peut, écrit-il, définir (la propriété)... : *La souveraineté spéciale des personnes sur les choses...* Cette souveraineté se fonde sur la dignité naturelle de l'être supérieur qui la possède. Elle est la conséquence logique du rang qu'il occupe dans le monde ; ainsi l'homme a droit sur les végétaux et les animaux, ses inférieurs, parce que la nature elle-même les lui subordonne et les lui donne. Cette domination sur les créatures fait partie de sa situation, et c'est pourquoi chaque homme, par le fait seul qu'il est homme, est le souverain natif de toutes les choses matérielles qui l'entourent. Cette souveraineté lui vient de son essence même ; il ne l'emprunte ni à l'humanité en général, ni à la société, ni à la loi. Elle lui est à la fois naturelle et personnelle. »

Sans doute, la propriété est encore ici considérée abstraction faite des modalités concrètes qui en font une propriété privée au sens strict du mot. Mais conjointement avec les raisons d'ordre social — qui légitiment la propriété privée et manifestent ce mode de possession comme pratiquement nécessaire et, en tout état de cause, dans l'état actuel de l'humanité, préférable à tout autre mode, du moins pour l'ensemble des hommes, — il faudra ne pas perdre de vue la permanence de ce droit naturel, primordial, antérieur à toute exigence sociale ou légale. S. Thomas reconnaît ce droit primordial dans ce qu'il appelle l'appétit des richesses naturelles, c'est-à-dire des biens qu'exigent la conservation et le bon entretien de la vie de l'homme [1]. Et c'est précisément parce que la propriété privée ne fait qu'accorder ce droit primordial de l'homme avec les exigences sociales de n'importe quel état de la nature humaine, que nous pouvons affirmer que l'état de nature déchue n'est pas le seul élément à invoquer en faveur de la propriété privée. Aussi faut-il éviter, dans notre façon de parler du droit de propriété privée, toute expression qui laisserait supposer qu'une amélioration morale des conditions de la nature humaine puisse diminuer, dans la collectivité des hommes, la nécessité sociale du droit de propriété privée.

Sans doute, S. Thomas se sert, dans l'article que nous avons cité, de certains comparatifs qui, à première vue, indiqueraient qu'à la rigueur les hommes pourraient se passer de propriété privée. En énumérant les raisons d'ordre social invoquées par lui, le saint Docteur écrit : « *Res magis sollicite procurentur ;... ordinatius tractentur ;... magis pacificus status hominum conservetur.* » Mais, à notre humble avis, cela ne signifie nullement qu'à la rigueur, *pour tout l'ensemble de l'humanité,* on pourrait se passer de propriété privée et que, sans propriété privée, les hommes vivront quand même, mais, dans la plupart des cas, moins à l'aise, moins en ordre et en paix. Chimère qu'une telle déduction et que S. Thomas lui-même condamne d'un mot, en précisant le sens de son argumentation : « A l'endroit des choses extérieures, deux choses conviennent à l'homme. La première est le pouvoir de les procurer et de les gérer. A ce titre, il est permis à l'homme de posséder des biens en propre. Et c'est aussi CHOSE NÉCESSAIRE (non pas plus utile, plus

[1] Cf. Iª-IIæ, q. 6, a. 1, ad 3 ; *In I Politic.*, lect. 6 ; III *Contra Gentes*, c. 22.

ordonnée, plus convenable, mais NÉCESSAIRE) à la vie, pour trois raisons... » (a. 2) [1].

Mais ces réflexions nous amènent aussi à conclure que le droit de propriété privée n'est pas justifié, au regard du droit naturel, par les motifs uniquement tirés de l'ordre social, puisqu'il s'origine primordialement au droit que possède l'homme, en tant qu'homme, d'exercer sa souveraineté naturelle sur les choses en général pour lui permettre de vivre. C'est là, comme le dit fort exactement le P. Belliot *(op cit.*, p. 70), « une nécessité vitale, » qui est indispensable à l'homme « pour subvenir à tous les besoins de sa vie. » Développons maintenant cet argument.

4. Ces besoins vitaux, personnels à l'homme, concernent tout d'abord *la famille*. S. Thomas, nous l'avons déjà observé *(Ami* 1928, p. 723), n'a pas ignoré le motif tiré de la société familiale pour justifier le droit de propriété privée : « Le mariage, écrit-il, est, dans l'intention de la nature, ordonné à l'éducation des enfants, éducation qui doit assurer la vie de ceux-ci, non pas pour quelque temps, mais pour toujours. Par suite, *la loi naturelle confère aux parents le droit de thésauriser pour leurs enfants et aux enfants le droit d'hériter de leurs parents.* » *(In IV Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 1 ; *Suppl.*, q. 67, a. 1). Et dans la *Somme*, IIa-IIæ, q. 101, a. 2, ad 2, l'Angélique Docteur précise que l'obligation naturelle qu'ont les parents de « thésauriser » pour leurs enfants constitue un devoir essentiel de la paternité, c'est-à-dire un devoir indépendant des circonstances accidentelles de la vie et inhérent à la condition même de procréateur et d'éducateur.

Aussi, Léon XIII, dans la *Rerum Novarum*, insiste-t-il très particulièrement sur le motif tiré de l'ordre familial pour justifier la propriété privée.

« Ce droit de propriété que Nous avons, au nom même de la nature, revendiqué pour l'individu, il le faut maintenant transférer à l'homme, *constitué chef de famille...* En passant par la société domestique, ce droit y acquiert d'autant plus de force que la personne humaine y prend plus d'extension. La nature humaine impose au père de famille le devoir sacré de nourrir et d'entretenir ses enfants ; elle va plus loin. Comme les enfants reflètent la physionomie de leur père et sont une sorte de prolongement de sa personne, la nature lui inspire de se préoccuper de leur avenir et de leur créer un patrimoine, qui les aide à se défendre, dans la périlleuse traversée de la vie, contre toutes les surprises de la mauvaise fortune. Mais ce patrimoine, pourra-t-il le leur créer sans l'acquisition et la possession de biens permanents et productifs qu'il puisse leur transmettre par voie d'héritage ? » (p. 27).

Observons encore que les raisons tirées de l'ordre familial ne sont pas à mettre sur le même plan que les raisons tirées de l'ordre social. Et ici derechef s'affirment quelques divergences entre catholiques. Afin de mettre en meilleur relief l'indissoluble lien qui unit la fonction individuelle (et familiale), et la fonction sociale de la propriété, certains auteurs préfèrent à l'argumentation qu'ils appellent « individualiste » l'argumentation dite sociale, celle que S. Thomas développe dans la q. 66, a. 2. Ce point de vue, indiqué assez nettement dans les *Notes d'Economie politique* de P. Muller *(Spes*, 1928, p. 88), peut se soutenir à certains égards. Mais il a le tort, semble-t-il, de laisser dans l'ombre la priorité du droit de la famille et de l'individu par rapport à la société. La famille étant, comme le dit Léon XIII, « une société réelle et antérieure à toute société civile,... il faudra de toute nécessité lui attribuer certains droits et certains devoirs absolument indépendants de l'Etat [1]. » Et c'est pour ce motif que la très légitime préoccupation de mettre en relief la fonction sociale de la propriété ne doit pas nous faire perdre de vue la non moins légitime préoccupation d'affirmer les droits antérieurs et indé-

[1] S. Thomas nous a donné lui-même l'explication obvie de sa pensée en exposant, Ia, q. 82, a. 1, les diverses sortes de nécessité. Quand la nécessité provient d'un principe intrinsèque, il s'agit d'une nécessité absolue. Il est nécessaire que le composé d'éléments contraires se corrompe ; il est nécessaire que l'homme soit âme et corps ; il est nécessaire que le triangle ait trois angles égaux à deux droits. Mais la nécessité peut provenir d'une cause extrinsèque : d'une cause agissante qui impose son action, et c'est alors la contrainte ; ou d'une fin qu'il s'agit d'atteindre. Par rapport à la fin qu'il s'agit d'atteindre, une chose peut être dite nécessaire de deux façons : strictement, si, sans cette chose, la fin qui s'impose par ailleurs, devient absolument irréalisable (ainsi la nourriture est strictement nécessaire, physiquement nécessaire pour vivre) ; moralement, si sans cette chose, la fin que l'on conçoit théoriquement comme à la rigueur réalisable, est, en fait et pratiquement, vu les conditions de la nature humaine, moralement irréalisable. C'est en ce dernier sens que l'on affirme que, pour la fructueuse et pacifique gestion des biens terrestres, la propriété privée est nécessaire.

On voudra bien, ne serait-ce que pour comparer la terminologie de S. Thomas aux deux endroits, rapprocher II-II, q. 66, a. 2, de II-II, q. 2, a. 4, où le saint Docteur enseigne la nécessité morale de la révélation des vérités religieuses d'ordre naturel :

« *Necessarium est homini accipere per modum fidei non solum ea quæ sunt supra rationem, sed etiam ea quæ per rationem cognosci possunt. Et hoc propter tria :*

Primo quidem, ut citius homo ad veritatis divinæ cognitionem perveniat ;...

Secundo, ut cognitio Dei sit communior ;...

Tertio, propter certitudinem... quia Philosophi... in multis erraverunt... » (Cf. C. Gent., I, 4).

Or, la véritable interprétation de ce texte, sanctionnée par le concile du Vatican, n'est pas : Supprimez les comparatifs, et les hommes connaîtront quand même ces vérités, mais dans la plupart des cas, moins vite, moins universellement, moins totalement. La pensée de S. Thomas et celle de l'Eglise est que, dans la plupart des cas, les hommes ne connaîtront pas ces vérités, parce qu'ils n'auront pas le temps de les étudier, que la plupart ne s'en inquiéteront même pas, et que ceux qui les aborderont y mélangeront force erreurs. La même exégèse s'impose *a pari* pour le texte relatif à la propriété privée. Sans propriété privée, la plupart des hommes ne s'inquiéteront pas de faire fructifier leurs biens, passeront leur temps dans le désordre et les querelles.

[1] Léon XIII a bien marqué, sur le point précis du droit du père de famille, l'indépendance du motif qui fonde ce droit, par rapport aux autres motifs tirés de l'ordre de la société civile. Après avoir rappelé comment le droit de propriété privée doit être transféré, au nom de la nature, de l'individu comme tel à l'homme constitué chef de la famille, il conclut qu' « en substituant à la providence paternelle la providence de l'Etat, les socialistes vont *contre la justice naturelle.* » Cela d'abord. Et ensuite, mais ensuite seulement, « en dehors de l'injustice de leur système, on n'en voit que trop toutes *les funestes conséquences* » (p. 27-29).

pendants de l'individu et de la famille. Une grave question de principe est ici engagée, que le P. A. Valensin a opportunément soulignée dans son *Traité de Droit naturel*, t. II (*Spes*, 1925, p. 37) :

« La famille est pour l'enfant, dont les parents sont la providence, qui suppléent à l'infirmité du jeune âge et préparent dans son avenir la tradition du passé.

Or, comment les parents pourraient-ils exercer ce rôle de providence, s'ils n'avaient pas le droit de propriété ?

Les socialistes eux-mêmes reconnaissent la logique du raisonnement que nous faisons. Aussi s'attaquent-ils à la majeure. Liberatore l'avait déjà observé : *Quare communistæ sic proprietatem impugnant ut simul familiæ dissolutionem præcipiant* (*Institutiones morales*, p. 195). Plus récemment, M. Ravier du Magny jetait un cri d'alarme en face des lois fiscales inspirées de principes communistes attentatoires à la famille (*Revue catholique des Institutions et du Droit*, 1922, p. 14). »

5. Enfin, le besoin vital de la propriété privée institue dans l'homme, même considéré comme simple individu, un droit réel, antérieur aux nécessités du bon ordre social. Ce que nous avons dit précédemment (*II*, n. 3) le démontre sans contestation possible. Il y a, du moins, un point de départ sur lequel tous les auteurs catholiques ne peuvent pas ne pas être d'accord. C'est celui que nous trouvons indiqué dans l'article déjà cité du *Bulletin thomiste* :

« A chacun, dit S. Thomas, est dû ce qui lui appartient ; or, il appartient à chaque être d'avoir ce que le bon ordre lui destine... Sous le nom de dette s'introduit donc l'idée d'un certain ordre d'exigence ou de nécessité à l'égard de quelque chose qu'appellent les relations des êtres... Dieu accomplit ce qui est dû... Mais il est dû à une créature qu'elle ait ce qui lui est destiné selon l'ordre ; ainsi à l'homme d'avoir des mains ou d'être servi par les autres animaux. Or ici encore Dieu accomplit la justice, quand il donne à l'homme ce qui lui est dû, selon que le comporte sa nature et sa condition (Iª, q. 21, a. 3, ad 3, trad. du P. Sertillanges, *Dieu*, t. III, p. 124). Or, ce qu'exigent la nature et la condition de l'homme, c'est la possession de la quantité de biens nécessaires à sa subsistance. Le surplus n'est point une exigence de sa nature, l'homme pourra y avoir droit et même s'en servir, mais ce ne sera plus un droit aussi strict, et l'usage qu'il fera de ce superflu ne lui sera pas exclusif comme l'usage des biens possédés de droit naturel [1] » (p. 343).

Cette doctrine est aussi exacte que sage et prudente. D'une part, en effet, elle rappelle le droit que possède tout homme, par le fait même qu'il est homme, de s'approprier les choses nécessaires à son existence. Et nous savons par les textes mêmes de S. Thomas auxquels on se réfère (Iª-IIæ, q. 6, a. I, ad 3 ; *In I Polit.*, lect. 6 ; *C. Gent.*, III, 22), que ce minimum ne doit pas être entendu d'une façon trop stricte : il s'agit des « vraies richesses, » *quæ possunt*, dit S. Thomas dans son Commentaire sur les *Politiques*, *tollere indigentiam et facere sufficientiam habenti eas, ut scilicet homo sit sibi* SUFFICIENS AD BENE VIVENDUM. D'autre part, elle laisse le champ libre à de nouvelles justifications d'une propriété privée plus considérable, en raison soit des exigences familiales, soit des nécessités sociales. Et ainsi, tout en retenant le sens de la distinction proposée par M. G. Renard entre propriété *humaine* et propriété *privée*, nous admettrions plus volontiers de dire que la propriété humaine, basée sur des motifs individuels, est une propriété privée exigée par le droit naturel de l'individu et de la famille, et que la propriété privée, dépassant ces exigences, est une propriété justifiée par les nécessités de l'ordre social et, par conséquent, dans les limites de cet ordre social, conditionnée par lui. Ainsi s'accorderaient, en une synthèse ordonnée, les différents aspects du problème de la propriété privée en regard du droit naturel.

La récente encyclique *Quadragesimo Anno* corrobore pleinement cette manière de voir :

« Tenons avant tout pour assuré que ni Léon XIII, ni les théologiens, dont l'Eglise inspire et contrôle l'enseignement, n'ont jamais nié ou contesté le double aspect, *individuel* et *social*, qui s'attache à la propriété, selon qu'elle sert l'intérêt particulier ou regarde le bien commun ; tous au contraire ont unanimement soutenu que c'est de la nature et donc du Créateur que les hommes ont reçu le droit de propriété privée, tout à la fois pour que chacun puisse pourvoir à sa subsistance et à celle des siens et pour que, grâce à cette institution, les biens mis par le Créateur à la disposition de l'humanité remplissent effectivement leur destination : ce qui ne peut être réalisé que par le maintien d'un ordre certain et bien réglé.

Il est donc un double écueil contre lequel il importe de se garder soigneusement. De même, en effet, que nier ou atténuer à l'excès l'aspect social et public du droit de propriété, c'est verser dans l'individualisme ou le côtoyer, de même, à contester ou à voiler son aspect individuel, on tomberait infailliblement dans le collectivisme ou tout au moins on risquerait d'en partager l'erreur. Perdre de vue ces considérations, c'est s'exposer à donner dans l'écueil du modernisme moral, juridique et social, qu'au début de Notre pontificat Nous avons déjà dénoncé [1]. »

* *

Dans les divergences qui distinguent les différentes explications catholiques du droit de propriété privée, il n'y a, en réalité, que de simples nuances qui n'atteignent pas le fond de la doctrine. Il est cependant de grande utilité de ne pas formuler ces nuances en termes qui paraîtraient concéder quelque apparence de légitimité aux doctrines subversives du socialisme ou du communisme.

Ainsi, il nous semble tout à fait regrettable de dire que la propriété privée est un « pis-aller, » étant donné l'état de déchéance de la nature humaine. Pour parler plus exactement, elle est, du droit naturel de possession, une adaptation conforme aux exigences d'une situation nouvelle.

[1] Dans son *Ethica*, thèse XLVII, p. 277, le P. Nivard, S. J., réduit en forme scolastique notre pensée. Le droit d'acquérir des propriétés privées, dit-il, est un moyen *per se* nécessaire à l'homme pour atteindre ses fins. *Per se, id est, spectata solum natura, non ex aliqua suppositione contingenti, ut esset peccatum.*

[1] *Ami* du 16 juillet 1931, p. 472.

De ce que la situation de la nature déchue est, en soi, inférieure à celle de la nature innocente, il ne s'ensuit nullement que l'adaptation du droit de possession à cet état soit un pis-aller ; elle peut même, sous certain rapport, constituer un véritable progrès. Et nous n'hésitons pas à affirmer ce progrès, et dans l'ordre social, et dans l'ordre simplement familial. Un exemple fera saisir notre pensée. Dans l'état d'innocence, la rédemption n'eût pas existé. S'ensuit-il que, dans notre état de nature déchue et réparée, l'incarnation et la rédemption soient un « pis-aller » ?

De plus, si l'on pouvait affirmer que la propriété privée est un « pis-aller, » légitimé par l'imperfection présente de la nature humaine, les socialistes n'auraient-ils pas quelque apparence de raison à répondre qu'en perfectionnant la nature par l'éducation et la civilisation, on supprimera un jour les motifs qui justifient le pis-aller, et, conséquence inéluctable, on pourra, on devra supprimer la propriété privée elle-même ? Et encore il ne serait pas impossible aux socialistes de rétorquer l'argument par lequel on entend établir le droit de propriété privée. C'est déjà ce que le P. Liberatore faisait observer jadis à ceux qui interprétaient l'art. 2 de S. Thomas dans le sens d'une justification de la propriété privée au nom des seules convenances sociales. « Les socialistes, écrivait l'éminent jésuite, pourraient répondre : « Si, d'après vous, la propriété est légitimée par les avantages qu'elle procure, nous, avec un droit égal, nous la déclarons injuste à cause des inconvénients qu'elle procure. Dès lors, tout revient à constater de quel côté penche la balance. » *(Principes d'économie politique,* 2e édit., p. 236)

On voit combien, même en matière de sociologie, la recommandation de S. Paul à Timothée (II Tim., I, 13) est utile : « *Formam habe sanorum verborum.* »

Q. — Quelques questions qui me paraissent intéressantes.

1o *Sur le meurtre de l'innocent.* — A la guerre, nous avons tué de tristes victimes marchant à regret contre nous. On nous disait innocents. Formellement, oui. Matériellement, non.

Quand le chirurgien aux prises avec un accouchement demande s'il faut sauver la mère en tuant l'enfant, l'enfant est-il innocent ? Formellement, oui. Matériellement, non.

Il semble donc que le même principe avec la même logique conduit à une solution raisonnable dans un cas, et à une monstruosité dans l'autre.

2o *Sur le meurtre de l'innocent.* — Dans une guerre, les combattants ne sont innocents que formellement. Passe. Mais les non-combattants sont innocents formellement et matériellement. La fin ne justifiant pas les moyens, il n'est pas permis de frapper les innocents de la nation ennemie, pour obliger les adversaires à respecter les nôtres. Très bien.

Mais la guerre a évolué. Les nations en guerre sont entièrement occupées, à la guerre, qui a pris un caractère d'entreprise d'extermination. Et il paraît qu'en conséquence certains auteurs, que je préfère ne pas nommer, admettent qu'on frappe les non-combattants dans des représailles qui ont pour but de protéger nos non-combattants. Logique ou non, cela me paraît excessif.

3o *Sur le devoir du citoyen appelé aux armes dans une guerre douteusement juste.* — Raisonnons d'abord comme si de Société des Nations il n'était pas encore question.

« Puisque le soin de la chose publique est confié aux princes, c'est à eux qu'il incombe de protéger la chose publique de la cité, du royaume ou de la province qui leur est soumise. Et *de même* qu'ils la défendent licitement par le glaive matériel contre les perturbateurs de l'intérieur, quand ils punissent les malfaiteurs,... *de même* il leur incombe de défendre par le glaive de la guerre la chose publique contre les ennemis extérieurs. » *(Summa th.,* IIa-IIæ, q. XL).

Le *de même* que j'ai souligné me semble un peu forcé. Ce n'est pas tout à fait la même chose. En effet, le malfaiteur, le perturbateur intérieur et ceux à qui ils nuisent sont les uns et les autres sous l'autorité d'un prince qui est responsable du bien commun des uns et des autres. Dans le cas de la guerre, les uns et les autres sont sous deux supérieurs tout à fait différents, et, pour comble, en opposition de jugement sur la question même de la guerre.

Or, en attendant que la presse fasse la certitude morale au lieu de ne faire que l'opinion, les guerres restent douteusement justes. *« In dubio, præsumptio stat pro superiore. »* Pour lequel ? Car dans une guerre franco-allemande par exemple, les faits de guerre mettent en cause les intérêts français et les intérêts allemands. Le supérieur français et le supérieur allemand sont chacun responsables des intérêts qui leur sont confiés et sont en désaccord. Il semble donc qu'en attendant un supérieur commun aux belligérants, personne ne puisse se battre avec une conscience tranquille.

Mais voici que le supérieur commun est trouvé : la Société des Nations. Elle, et elle seule, pourrait prononcer un appel aux armes qui permette au citoyen appelé à combattre de faire en toute sûreté de conscience acte de belligérant.

Que pensez-vous que S. Thomas ait répondu de son temps, et du nôtre ?

R. — Ad I. De quel côté placez-vous la solution raisonnable ; de quel côté la monstruosité ? On eût été heureux de vous entendre.

Mais, fort heureusement aussi pour vous, la comparaison établie entre la guerre et l'embryotomie manque de fondement solide ; et vous êtes ainsi exempt d'accepter une monstruosité pour maintenir une solution raisonnable. Fort heureusement aussi pour la théologie catholique, ici quelque peu en cause.

1. — Dans le cas de l'accouchement impossible, l'enfant est innocent formellement et matériellement. La qualité d' « injuste agresseur » qui lui a été donnée par quelques partisans de la licéité de l'embryotomie, ne repose sur aucune base solide. On dit que « l'enfant peut être considéré comme tel, quand il met en danger l'existence de la mère, car il n'a aucunement le droit de causer la mort de celle-ci. Ce serait donc pour elle un cas de légitime défense. Elle pourrait donc, soit par elle-même, soit par le médecin ou le chirurgien, auquel elle confie ce soin, tuer celui qui attente à sa vie.

« Qui ne voit, par une simple réflexion, que ce prétendu raisonnement n'est qu'un hideux sophisme ? *En aucune façon* l'enfant, à sa naissance, ne saurait être considéré comme un injuste

agresseur. Quoique sa présence dans le sein de sa mère soit un obstacle à la conservation de la vie de celle-ci, on ne peut, sans injustice, lui donner la mort... L'injuste agresseur est celui *qui cause du tort au prochain par une action qu'il n'a aucun droit de faire*. Un être *qui n'agit pas personnellement*, mais qui est purement passif, ne saurait être assimilé à un agresseur. L'enfant n'est pour rien dans sa conception. Si ensuite, il n'est pas un corps totalement inerte; si même, dans le sein maternel, il jouit d'une certaine activité ; s'il se développe, c'est par suite d'un acte qu'il n'a pas lui-même posé. En se développant, sort-il des limites de ses droits ? Ce développement est-il libre pour lui ? Est-ce une faute de sa part ? Ne constitue-t-il pas, au contraire, une évolution en tout conforme aux lois de sa nature ? Et cette nature, qui la lui a donnée, si ce n'est la mère elle-même ? La présence de l'enfant dans le sein de la mère a été voulue par celle-ci et nullement par lui : *Ex matris voluntate generatione scilicet, fœtus, nulla sua opera, in hanc conditionem pervenit* [1]. D'autre part, le danger dans l'accouchement ne provient pas précisément de l'enfant, mais de la mère, *propter angustiam pelvis* [2]. Par conséquent, ni la mère, ni le médecin qui agit pour elle, ne peuvent dans le but de justifier leur acte, invoquer contre l'enfant le droit de légitime défense contre l'injuste agresseur [3]. » L'enfant n'est agresseur ni coupable, pas plus matériellement que formellement.

2. — Le cas du soldat à la guerre est tout différent [4]. Il ne s'agit pas de savoir si l'ennemi que l'on combat est, dans sa conscience individuelle, matériellement coupable et formellement innocent : il suffit de constater qu'il est JURIDIQUEMENT RESPONSABLE DE L'INJUSTE AGRESSION qui est cause de la guerre. La guerre ne se fait pas entre les soldats, pris individuellement ; elle se fait entre nation et nation, Etat et Etat. C'est même un des éléments essentiels de la notion de guerre d'être une œuvre de défense nationale, déclenchée par l'autorité du « prince », ou en vue de la sauvegarde de l'intérêt général [5].

De telle sorte que l'innocence ou la culpabilité des individus *comme tels* n'a rien à voir dans la question de l'homicide, *ratione belli*. Les combattants, en temps de guerre, sont pris collectivement et endossent juridiquement le droit ou la culpabilité de l'Etat qu'ils représentent et dont ils défendent la juste ou injuste cause. Et comme, en fait, souvent, pour ne pas dire presque toujours, les deux parties estiment défendre leur bon droit [6] contre un injuste agresseur, il s'ensuit que l'adversaire apparaît toujours à celui qui le combat, juridiquement coupable. Il est l'injuste agresseur contre lequel on se défend.

Lisez S. Thomas, IIa-IIæ, q. 64, a. 3 et a. 7 : — « Le fait de mettre à mort un malfaiteur est chose licite en tant qu'il est ordonné au salut de toute la communauté. Il s'ensuit qu'il appartient à celui-là seul à qui est commis le soin de veiller au bien da la communauté... D'autre part, le soin du bien commun est commis aux princes qui ont l'autorité publique. Donc c'est à eux seulement qu'il est permis de mettre à mort les malfaiteurs ; non aux personnes privées » (a, 3).

« Parce que la mise à mort d'un homme n'est permise qu'à l'autorité publique en raison du bien commun... [1], il est illicite qu'un homme se propose d'en tuer un autre pour se défendre, à moins qu'il ne s'agisse de celui qui a l'autorité publique, lequel, s'il a l'intention de tuer quelqu'un pour se défendre, rapporte cela au bien public, *comme on le voit pour le soldat qui combat contre les ennemis*, ou le ministre du juge qui combat contre les brigands » (a. 7).

Le P. Pègues (à qui nous empruntons la traduction de ces textes, dans son *Commentaire littéral*, t. XI, p. 326 et 351) conclut fort justement des principes posés par S. Thomas : « On voit par là qu'il n'y a qu'une seule raison qui excuse du péché d'homicide un particulier donnant la mort à quelqu'un : c'est la nécessité de la défense *dans l'acte même de l'attaque*, et à supposer que la mort ne soit qu'une simple suite de cette défense [2]. S'il s'agit, non plus d'un simple particulier, mais d'un homme qui se trouve préposé, au nom même de la société, à la conservation du bien commun, ou plutôt à la défense de ce bien commun contre ceux qui l'attaquent ou qui s'insurgent contre lui, celui-là a le droit, au nom du bien commun dont il est le gardien et de l'autorité publique dont il est revêtu, non seulement de se défendre s'il est attaqué, et de détourner de lui le coup dont on voudrait le frapper, mais encore de frapper lui-même en se proposant de donner directement la mort au coupable : celui-ci, en effet, par son acte d'attaque ou de rébellion qui va directement à ruiner l'Etat ou à briser sa justice, est passible de quiconque est préposé à la défense de cet Etat ou à l'exécution de cette justice. *Et voilà pourquoi, selon le double exemple que S. Thomas nous a donné, le soldat n'a pas seulement le droit de défendre sa vie en détournant les coups de l'ennemi, mais encore d'attaquer cet ennemi et de chercher directement à lui donner la mort.* De même, le gendarme, etc. [3]. »

Concluons : le soldat qui combat pour sa patrie, *perd, pour ainsi dire, en tant que soldat, sa personnalité privée, pour revêtir la personnalité du pays même qu'il défend*. C'est ce que marquent son uniforme et le drapeau qui est son

[1] Capellman, *Medicina pastoralis*, Paris, 1893, p. 12.
[2] *Op. cit.*, p. 12.
[3] T. Ortolan, *Dict. de Théol. catholique*, art. *Embryotomie*, t. IV, col. 2414-15.
[4] « *Tristes victimes marchant à regret* contre nous, » écrit notre correspondant. Certains, oui ; tous, ah ! non, certes !
[5] Cf. S. Thomas, II-II, q. 40, a. 1 ; *De regimine principum*, I, 15.
[6] Voyez *Ami* 1927, p. 134-137.

[1] Il n'est pas question ici, évidemment, du droit de légitime défense, qui demeure intact.
[2] C'est le cas de légitime défense.
[3] *Op. cit.*, p. 352-53.

signe de ralliement. Il ne fait moralement plus qu'un avec la nation qu'il représente sur le champ de bataille. S'il a le droit de tuer, c'est que, précisément, il agit au nom de l'autorité publique ; si son adversaire peut légitimement le mettre à mort, c'est que cet acte se rapporte au bien public, qui, seul, peut rendre licite un tel acte : « La guerre, dit S. Thomas, ayant pour objet la conservation de l'Etat, le soldat qui vient au secours de son compagnon d'armes ne l'aide pas comme s'il était un simple particulier, mais comme s'il servait en lui la patrie entière. » (II-II, q. 64, a. 7). Le soldat, même mercenaire, incarne le pays auquel il vend ses services. Le soldat moderne, qui est en même temps un citoyen, s'identifie avec sa patrie, dont il épouse, en tant que soldat, la cause, juste ou injuste. Cette cause est-elle juste, ce soldat devient le champion du Droit. Mais, quels que soient son mérite personnel et sa bonne intention, si la cause est injuste, le soldat le plus innocent fait pour ainsi dire sien le crime de la nation. A ce titre, il devient publiquement le « coupable » ; c'est lui que la vengeance doit atteindre [1].

* *

Ad II. — Laissons de côté l'innocence « formelle » des combattants. Nous avons dit ce qu'il fallait penser de cette conception inexacte et incomplète.

La question des représailles sur les non-belligérants est beaucoup plus délicate que celle traitée en premier lieu. Et ici les opinions sont, sur certains points, assez divergentes. Toutefois la doctrine que notre correspondant juge excessive est formulée d'une façon si vague, que le jugement porté sur elle pourrait, faute de précisions utiles, englober dans une réprobation trop générale *certaines* représailles légitimes, exercées même sur des non-belligérants.

Tout d'abord il faut s'entendre sur le sens de ce mot : *représailles*. Rappelons l'excellente définition qu'en donne le P. Yves de la Brière : « Les représailles sont des actes de violence, interdits par les *lois ordinaires* de la guerre, que pourra employer, *au cours même des hostilités*, le belligérant *qui a juste guerre*, pour contraindre, grâce à une terreur salutaire, l'autre belligérant à cesser désormais de commettre les *graves violations* du droit de la guerre, dont il s'est rendu *notoirement et obstinément* coupable. En de telles conditions, les représailles deviendront moralement licites [2]. »

En réalité, les représailles sont une sorte de vengeance permise, car elles se proposent exactement les mêmes buts que la vengeance autorisée par la morale chrétienne : « Si celui qui se venge, dit S. Thomas, a principalement pour but l'un des biens qu'on obtient en punissant les coupables (comme l'amélioration du pécheur ou au moins sa compression, la tranquillité des autres, le maintien de la justice et la gloire de Dieu), la vengeance peut être permise, pourvu qu'on l'exerce dans les conditions requises. (II-II, q. 108, a. 1). Or, le but des représailles correspond bien à cette idée générale : compression et amélioration du belligérant coupable ; tranquillité des citoyens injustement assaillis ; maintien de l'ordre et respect des droits acquis, indignement violés. En réalité, les représailles sont une juste vengeance, et elles peuvent être licites sous les mêmes conditions que la vengeance elle-même. Ces conditions doivent être réduites à deux principales : 1° être exercées par celui qui détient l'autorité ; 2° respecter les bornes de la justice.

Il faudrait, en second lieu, bien préciser qui l'on entend par « innocents, » c'est-à-dire non-belligérants.

Dans les guerres modernes, le combattant n'est pas seulement celui qui se bat au front. Ce sont, en réalité, tous ceux qui, ou près du front, ou à l'arrière des lignes, ou à l'intérieur du pays, préparent et organisent les moyens d'attaque et de défense : travailleurs de l'avant, creusant les tranchées, construisant les abris, organisant les pistes, établissant les plates-formes d'artillerie ; — soldats employés dans les services de l'arrière, à l'intendance, aux convois, au service routier, aux parcs d'artillerie ou de génie, aux sections de munitions, à l'aéronautique ; — ouvriers de l'intérieur, travaillant dans les usines de munitions et d'armes ; employés de chemin de fer, militarisés en vue du transport de troupes et de matériel ; — et, par-dessus tout, chef de l'Etat et membres du gouvernement, plus responsables que qui ce soit de l'organisation et de la marche des hostilités.

Les représailles pourront donc atteindre ces « belligérants » de deuxième zone, parce que ce sont, en définitive, des personnes employées à l'œuvre de la guerre. Il y aurait sans doute bien des nuances à apporter dans l'exercice de ce droit de représailles à l'égard des belligérants de l'intérieur, en raison surtout du dommage qu'indirectement peuvent en subir des « innocents. » On ne bombarde point, par exemple, une gare régulatrice sans exposer à la mort des civils innocents. — Mais là n'est pas encore le problème soulevé par notre correspondant, et nous nous contentons d'indiquer d'une manière générale les tempéraments à apporter aux représailles exercées sur cette sorte de demi-combattants.

Le problème se restreint ainsi, par voie d'élimination, aux seuls civils, qui, ni de près, ni de loin, ne prennent part aux hostilités. Est-il « excessif » de leur appliquer des représailles ?

Oui et non.

Il est évident, en principe, qu'un innocent ne saurait être châtié. C'est tout ce qu'il y a de plus contraire à la justice commutative. Mais, dans la question des représailles, il s'agit moins de justice commutative que de *justice générale*, c'est-à-dire de protection du bien commun de la so-

[1] Cf. A. Michel, *Questions de guerre*, Beauchesne, p. 53-54.

[2] *Dict. apol. de la Foi cath.*, art. *Paix et Guerre*, t. III, col. 1287.

ciété. C'est toujours ce qu'oublie notre correspondant.

S. Thomas nous paraît avoir sagement proposé les principes à invoquer ici, dans la II-II, q. 108, a. 4 : « Le châtiment, dit-il, peut être considéré de deux manières : 1° Comme châtiment. Sous ce rapport, il n'est dû qu'au péché, parce que par le châtiment on rétablit l'égalité de la justice... 2° On peut considérer le châtiment comme un *remède*, non seulement en tant qu'il guérit le péché passé, mais encore en tant qu'il préserve du péché à venir et nous porte au bien. Sous cet aspect, il en est parfois qui sont punis (par Dieu) sans qu'il y ait faute de leur part, mais *non cependant sans qu'il y ait une cause.* » Mais ici S. Thomas expose que Dieu ne pourra infliger que des peines temporelles, parce qu'elles ne sont qu'un mal *relatif*, jamais des peines spirituelles (privation de la grâce), parce que de telles peines constituent un mal absolu : — « Un homme, dit-il, n'est jamais puni d'une peine spirituelle pour le péché d'un autre : car la peine spirituelle regarde l'âme, et sous ce rapport, chacun est maître de soi. S'il s'agit, au contraire, d'une peine temporelle, un homme pourra quelquefois en être frappé pour le péché d'un autre, et ce à un triple titre : 1° parce que, dans l'ordre temporel, un homme est la chose d'un autre... ; 2° parce que le péché de l'un dérive dans l'autre, soit par imitation..., soit par mode de mérite..., soit par une sorte de consentement ou dissimulation... ; 3° *pour recommander l'unité de la société humaine, en vertu de laquelle l'un doit être attentif et veiller à ce que l'autre ne pèche pas, et aussi pour rendre odieux le péché, alors que la peine de l'un rejaillit sur tous, comme si tous n'étaient qu'un seul corps..* » *(Ibid.*, ad 1).

Sans doute, répétons-le, cet exposé du saint Docteur ne concerne que les jugements divins, dont la sagesse demeure impénétrable. S. Thomas ajoute même expressément (ad 2) que « la justice humaine ne doit jamais infliger un châtiment corporel à quelqu'un qui n'est pas coupable : elle ne doit ni le faire mourir, ni le mutiler, ni le frapper. » Il accepte néanmoins qu'elle puisse faire subir une peine à quelqu'un qui n'est pas coupable, et il énumère trois motifs, dont le dernier implique une sorte de solidarité juridique (les enfants condamnés pour la faute de leurs parents).

Evidemment, S. Thomas ne pouvait songer aux représailles modernes. Il a posé néanmoins, dans cette q. 108, a. 4, d'excellents principes dont nous pouvons tirer quelques conséquences.

Il semble bien qu'il faille, avant tout, distinguer ici l'ordre de la justice naturelle (le droit naturel) de l'ordre de la justice conventionnelle (le droit positif). Le premier existe indépendamment des volontés humaines ; le second résulte des conventions librement passées entre les hommes, et il a pour objet des choses qui, en elles-mêmes, sont indifférentes ou de moindre importance (cf. II-II, q. 57, a. 2, ad 2). Aucune convention humaine ne pourra jamais autoriser l'assassinat, le pillage, l'adultère, le viol, le mensonge, la dissimulation coupable, tous actes condamnés par le droit naturel. Mais les coutumes de la guerre, introduites par les conventions humaines, peuvent subir des modifications par suite de la non-observance de ces libres conventions par un ennemi déloyal.

A de telles modifications aux lois de la guerre se rattachent les représailles ; ou plutôt les représailles pourront former un code subsidiaire et hypothétique des hostilités. Quelles qu'elles soient, elles ne pourront jamais contredire les principes fondamentaux du droit naturel. Les représailles exercées sur les objets inanimés, édifices publics ou biens appartenant à des particuliers, ne comportent aucune difficulté spéciale : un motif légitime en rend licite l'application. Quant aux représailles sur les personnes, — exercées en raison de cette loi de solidarité que nous entendions tout à l'heure S. Thomas lui-même proclamer, — elles « ne pourront jamais consister dans l'emploi de n'importe quel moyen de nuire à l'ennemi, sans en excepter les plus cruels et les plus immoraux. Certaines choses demeurent défendues en toutes circonstances par la loi naturelle, comme par l'esprit chrétien [1]. » S. Thomas admet que des peines autres que les peines corporelles puissent parfois frapper un innocent pour le péché des autres. Or, il énumère quelque part ces peines : « la *servitude*, les *fers*, qui enlèvent la liberté ; l'*exil*, qui éloigne de la patrie ; l'*amende*, qui touche aux richesses ; et l'*ignominie*, qui atteint l'honneur » (II-II, q. 108, a. 2). C'est à la servitude que se rattache, sans contestation possible, le droit de choisir des *otages* parmi les innocents [2].

Il convient enfin de distinguer des représailles les *sanctions* qui peuvent être, une fois la guerre terminée, infligées aux coupables vaincus : ici, il s'agit d'un acte, non plus de justice générale, mais de justice vindicative.

« Si toute une multitude a péché, dit S. Thomas, il faut en tirer vengeance, soit en la frappant tout entière,... soit en la frappant dans une grande partie de ses membres... D'autres fois, si l'on espère qu'elle se corrigera, on doit exercer une vengeance sévère sur quelques-uns des personnages les plus importants, afin que leur punition effraye les autres... Si la multitude n'a pas péché tout entière,... si l'on peut séparer les méchants des bons, on doit faire peser sur eux la vengeance, pourvu qu'on puisse agir ainsi sans scandaliser

[1] Y. de la Brière, *loc. cit.*

[2] « Encore faut-il faire ce choix avec discrétion, ne pas éloigner sans de graves motifs des malheureux de leur pays et de leur foyer, ne pas enlever aux populations envahies des hommes qui leur sont nécessaires et dont la captivité n'importe pas sérieusement au succès de la guerre. Il y a là une question de tact, de prudence que l'on ne résout pas en arrêtant au hasard, dans une cité conquise, tous les habitants que l'on rencontre. Il serait inhumain, quand on a des raisons de saisir comme otages les membres d'une famille, de séparer le mari de la femme, les parents des enfants. En aucun cas, ces otages, à moins qu'ils aient commis un crime, ne pourront être mis à mort, ni insultés, ni battus. Ceux qui les emmènent en captivité leur doivent les égards, les soins, la nourriture, les vêtements convenables. » (P. Janvier, *Droits et Devoirs des Belligérants*, dans *L'Allemagne et les Alliés*, Paris, 1915, p. 134).

les autres, parce qu'alors il vaudrait mieux épargner la multitude et user d'indulgence. Il faut faire le même raisonnement à l'égard du prince qui mène la multitude. On doit tolérer ses fautes, si on ne peut les punir sans scandaliser la multitude, à moins que ses fautes ne soient telles qu'elles nuisent à la multitude spirituellement et temporellement plus que le scandale qu'on aurait à redouter de leur châtiment. » (II-II, q. 108, a. 1, ad 5).

C'est sur ce texte qu'il faut clore notre réponse. Il est suggestif de montrer quelle sévérité, tempérée par le souci du bien spirituel de tous, le vainqueur doit montrer à l'égard des crimes qu'aurait pu commettre, au cours des hostilités, l'ennemi en fin de compte vaincu.

* *

Ad III. — Nous pensons que S. Thomas, s'il vivait de nos jours, vous aurait reproché, ici comme dans ses deux précédentes questions, une légère tendance, fort regrettable, à minimiser, sinon à défigurer la notion de la société, comme telle, et du bien commun qui, dans la société, règle l'exercice de la justice légale ou générale. Cette tendance vous empêche de saisir toute la portée du « *de même.* » Nous allons, de notre mieux, vous l'expliquer.

La société civile, Etat, dont le « prince » est le chef, est dans l'ordre temporel une société parfaite. C'est dire que, dans son ordre, elle doit pouvoir s'organiser de façon à atteindre sa fin, qui est de réaliser, de promouvoir, de sauvegarder l'intérêt général. D'une part, donc, autorité souveraine et indépendante, d'autre part, intérêt général ou bien commun (qu'il faut vous garder de confondre avec la somme des biens particuliers). Et c'est à l'autorité souveraine et indépendante du « prince » qu'est confié, en vue de la prospérité sociale, le soin de défendre et de promouvoir le bien commun.

Ainsi s'explique le « de même » de S. Thomas. De même que le prince, usant de son autorité de prince *en vue de la sauvegarde du bien commun,* emploie le glaive matériel contre les perturbateurs de l'intérieur ; de même, usant de la même autorité, et pour le même but, le prince doit tirer le glaive de la guerre contre les perturbateurs du dehors. Dans le premier cas, ce n'est pas en tant que sujets du prince que les perturbateurs de l'ordre social sont tout d'abord frappés par le glaive matériel du prince, c'est en tant que perturbateurs de cet ordre et ennemis de cet intérêt. Le prince, en les réduisant à l'impuissance, intervient *d'abord* au titre de défenseur de la justice *légale* ou *générale.* Mais *ensuite,* en les frappant de châtiments prévus par la loi, comme sujets soumis à son autorité, il intervient au nom d'un autre principe ; il exerce, comme détenteur, à l'égard d'un inférieur délinquant, la justice *vindicative.* Les deux formalités existent simultanément dans le prince, mais ne doivent pas être confondues. Dans le second cas, la parité, en ce qui concerne la formalité de la justice générale, doit donc être absolument maintenue. Mais la sanction, œuvre de justice vindicative, n'interviendra qu'après que l'ennemi coupable aura été vaincu et, en quelque sorte, sera devenu, par sa défaite, sujet du prince vainqueur. (Voir la réponse *ad II,* remarque finale).

Votre hypothèse, — la nécessité pour les princes belligérants d'avoir un supérieur commun, qui dirime leurs controverses et prenne la responsabilité d'une décision concernant la licéité de la guerre, — part donc d'une fausse conception de la société *parfaite,* de l'activité *souveraine* dans l'ordre temporel, de l'obligation incombant à cette autorité de défendre *le bien commun menacé.*

A plusieurs reprises, nous avons déjà attiré l'attention de nos lecteurs sur l'illusion dangereuse d'*une société internationale,* SUPÉRIEURE COMME SOCIÉTÉ *aux sociétés parfaites que constituent,* dans l'ordre temporel, *les Etats particuliers :* « Tout en admettant, avons-nous écrit (en 1929, p. 395), que les relations internationales doivent s'inspirer des principes supérieurs de justice et de charité, bien commun de l'humanité, nous déclarons très nettement ne pas admettre une conclusion exagérée, qui ferait de l'Etat une société essentiellement imparfaite et dépendante : ce qui est contraire à sa définition même. » La solution la meilleure, pour maintenir le caractère supranational d'une Société des Nations, est celle qu'a exposée le P. Delos dans sa thèse *La Société internationale* [1], distinguant entre *droit objectif,* principes régulateurs des conventions internationales, et *droit subjectif,* exercice du pouvoir souverain dans le gouvernement de chaque Etat indépendant.

Certes, la Société des Nations peut rappeler avec autorité aux « princes » délinquants leurs devoirs ; elle peut prévoir, empêcher, arbitrer des conflits. Et nous souhaitons qu'elle puisse souvent y réussir ! Mais ce qu'elle ne peut pas faire, c'est se substituer au « prince, » dans l'exercice du droit de sauvegarde des intérêts généraux de chaque pays. Ce droit subjectif appartient au prince, et lui seul est qualifié pour l'exercer. Il ne peut, *sur ce point,* avoir de supérieur que Dieu, au for de sa conscience [2].

Nous savons fort bien que deux « princes, » deux gouvernements belligérants, prétendront presque toujours, chacun de son côté, avoir le droit pour soi contre son adversaire. Ceci est une tout autre affaire. La présomption du droit est en faveur, dans chaque Etat, pour le supérieur de cet Etat, et les citoyens sont tenus, au nom de la piété, d'obéir. Il n'y a aucune hésitation possible sur ce point. L'*Ami* s'est d'ailleurs fort longuement expliqué à ce sujet, et notre correspondant voudra bien relire l'article publié en 1927, p. 134-137.

[1] Voir *Ami* 1930, p. 411.

[2] Vouloir lui donner un supérieur pour l'autoriser à déclarer la guerre, ce n'est pas résoudre la difficulté, mais la reculer. Ce supérieur lui-même, s'il n'est pas Dieu, sera faillible lui aussi dans son jugement. Et ainsi de suite, à l'infini.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

(*Acta* n° 9, du 5 août)

Actes de S. S. Pie XI

I. Constitutions apostoliques. — 1° 14 avril 1928. Création de deux Prélatures *nullius* avec des territoires enlevés à l'archidiocèse de Belèm de Parà (Brésil) : l'une, de *Marajo*, composée de huit paroisses, avec siège à Soure ; l'autre, de *Gurupy*, composée de quatre paroisses, avec siège à Ourem. — 2° 1er mars 1929. Création de la Prélature *nullius* de *Paracatù* (avec siège dans cette ville), constituée de territoires enlevés aux diocèses de Montes Claros et d'Uberaba (Minas Geraes, Brésil). — 3° 22 mars 1929. Création de la Prélature *nullius* de *Diamantino* (avec siège dans cette ville), constituée de territoires enlevés à l'archidiocèse de Cuyaba (Matto Grosso, Brésil). — 4° 21 juin 1929. Création de la Prélature *nullius* de *Jatahy* (avec siège en cette ville), constituée de quatre paroisses enlevées au diocèse de Goyaz (Brésil).

II. Lettres apostoliques. — 1° 20 novembre 1930. Fixation de nouvelles limites entre les Vicariats apostoliques de Siwäntze (Mongolie, Chine) et de Tsining. — 2° 20 décembre 1930. *Item*, entre le Vicariat de Hänckungfu et la Préfecture apost. de Hingänfu (Shensi, Chine). — 3° 3 janvier 1931. Erection de la Mission autonome de *Bikoro*, composée de territoires enlevés à la Préfecture de Coquilhatville et au Vicariat de Léopoldville (Congo Belge), et confiée aux Missionnaires belges du Sacré-Cœur d'Issoudun.

Saint-Office

I

27 juin 1931.

Condamnation d'ouvrages d'Edouard Le Roy

Feria IV, die 24 junii 1931

Emi ac Revmi Dni Cardinales fidei moribusque tutandis præpositi, in generali consessu Supremæ Sacræ Congregationis Sancti Officii, præhabito DD. Consultorum voto, tamquam prædamnata, ad normam can. 1399, 2°, 6° C. I. C., habenda et in Indicem librorum prohibitorum inserenda esse decreverunt opera Eduardi Le Roy, quæ infra recensentur :

L'Exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Paris, Boivin et Cie, 1927.

Le problème de Dieu. Paris, L'Artisan du Livre, 1929.

La pensée intuitive, Vol. 2. Paris, Boivin et Cie, 1929-1930

Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris, Boivin et Cie, 1930.

Et feria V subsequenti, die 25 ejusdem mensis et anni, Ssmus D. N. D. Pius divina Providentia Pp. XI, in solita audientia R. P. D. Assessori S. O. concessa, relatam Emorum Patrum resolutionem approbavit, confirmavit et publici juris fieri jussit.

Datum Romæ, ex ædibus Sancti Officii, die 27 junii 1931.

A. Subrizi,

Supr. Sacræ Congr. S. Officii Notarius.

II

15 juillet 1931. Sentence de dégradation contre un nommé Geysa Victor Boross, né à Peér (Hongrie) le 29 avril 1880, frauduleusement agrégé au clergé de rite oriental et qui est quelque part en Amérique.

III

16 juillet 1931. Par sentence du 12 juillet 1916 (*Acta* 1916, p. 316) le prêtre Antonin-Marie Caccavari, du diocèse de Nicastro (Italie du Sud), fut réduit à l'état laïc. Naguère, il a réussi, grâce à de faux papiers, à exercer les fonctions du saint ministère. C'est pourquoi la S. C. publie de nouveau la précédente condamnation et enjoint audit prêtre de quitter immédiatement l'habit clérical.

S. Congr. Consistoriale

1° 20 août 1930. — Fixation de nouvelles limites entre les diocèses de Vicence et de Padoue (Italie du Nord).

2° 6 mars 1931. Le village d'Erbonne, situé en Italie, faisait partie du diocèse de Lugano, en Suisse ; il en est détaché et incorporé au diocèse de Côme (Italie).

S. C. du Concile

I

28 juillet 1931.

DE HABITU ECCLESIASTICO A CLERICIS DEFERENDO

Prudentissimo sane consilio ab Ecclesia provisum est, ut clerici, in sortem Domini vocati, per decentiam habitus extrinseci, intrinsecam morum honestatem ostendant et a laicis etiam habitu secernantur. Qui quidem habitus, quamquam, pro diversis temporibus et locis, non unam prætulerit formam et colorem, semper tamen proprium quid ac singulare clericali ordini congruum retinuit ac retinet, quo tamquam *habitus ecclesiasticus* seu *clericalis* et nominetur et habeatur.

Disciplina in hac re vigens continetur in canone 136 § 1 Codicis juris canonici his verbis : « Omnes clerici decentem habitum ecclesiasticum, secundum legitimas locorum consuetudines et Ordinarii loci præscripta, deferant ; tonsuram seu coronam clericalem, nisi recepti populorum mores aliter ferant, gestent, et capillorum simplicem cultum adhibeant ».

Porro huic Sacræ Congregationi Concilii exploratum est non omnes clericos, in nonnullis præsertim regionibus, memorati canonis disciplinam servare. Sunt enim qui, propriam dignitatem et honorem clericalem parvi pendentes, contra legitimam consuetudinem et Ordinarii loci præscripta, vestes etiam publice, tum forma tum colore, prorsus laicales deferant, nec ipsam tonsuram clericalem gestent. Ex quo facile sequitur, ut populus christianus erga cœtum clericalem debitum obsequium minuat et clerici ipsi sese periculo exponant non solum agendi ea quæ a statu clericali sunt aliena et indecora ; sed etiam, quod Deus avertat, e suo statu omnino deficiendi. Nec desunt sacerdotes, qui habitu, quem supra diximus, utuntur etiam in ecclesia in sacris peragendis, in sede confessionali, in Missa celebranda, in Ssma Eucharistia distribuenda.

Jamvero ad omnes abusus in hac re removendos et ad disciplinam ecclesiasticam firmandam atque urgen-

dam, hæc Sacra Congregatio Concilii præsenti decreto mandat, ut omnes clerici, præter clericalem tonsuram, decentem habitum ecclesiasticum publice semper, non excepto tempore æstivarum vacationum, deferant, habitum scilicet, quem legitima consuetudo et Ordinarii loci præscriptum in propria regione ordini clericali congruentem agnoverint.

Insuper eadem Sacra Congregatio sacerdotes graviter monet ut religiosissime servent etiam præscriptum canonis 811 § 1 : « Sacerdos, Missam celebraturus, deferat vestem convenientem quæ ad talos pertingat » : qua quidem veste curandum est ut sacerdotes utantur etiam in Sacramentis publice ministrandis. Parochi et rectores ecclesiarum in sua quisque ecclesia ad celebrandum Missæ sacrificium sacerdotes ne admittant nisi sint, juxta præscriptum canonis 804 § 2, ecclesiastica veste induti, veste nempe de qua in canone 811 § 1.

Ut vero præsens decretum ab omnibus, ad quos spectat, adamussim servetur, eadem Sacra Congregatio peculiarem Ordinariorum locorum diligentiam atque vigilantiam excitat, qui, si casus ferat, in renitentes animadvertant ad normam canonum 136 § 3, 188 n. 7, 2379 Codicis juris canonici.

Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Datum Romæ, ex Secretaria ejusdem Sacræ Congregationis, die 28 julii anno 1931.

I. Card. Serafini, *Præfectus*.

I. Bruno, *Secretarius*.

Remarques

Ce décret vient tout à fait à son heure. Ce n'est pas que nous voulions dire simplement ce qu'exprime la S. C., à savoir, qu'elle a su que des clercs, dans certaines régions, n'observaient pas le can. 136 § 1 qui oblige tous les ecclésiastiques à porter l'habit clérical que fixent les coutumes des lieux et les prescriptions de l'Ordinaire, et de même à avoir la tonsure, sauf usage contraire, avec une coupe de cheveux modeste.

Mais, il n'y a pas longtemps, le bruit — évidemment peu fondé, comme tant d'autres — s'étant répandu que le Saint-Siège venait, sinon de supprimer le port de la soutane, au moins de permettre de larges dérogations à la règle qui impose l'habit ecclésiastique, nous avons été témoin de l'applaudissement de tant de chrétiens tièdes, et de la joie même manifestée par certains clercs, animés certes de bonnes intentions, mais intentions un peu jeunes et insuffisamment mûries, à tel point que nous nous sommes mis à désirer quelque chose dans le genre du présent décret.

Voilà donc qui est fait. Loin de supprimer la loi ecclésiastique sur le costume clérical et la tonsure, la S. C. du Concile la rappelle et la fortifie de toute la vigueur de son intervention et de son autorité.

Dans la vie civile, ce costume ecclésiastique est celui que les coutumes des lieux, homologuées et expliquées par les prescriptions spéciales de l'Ordinaire, ont fait et déterminé : dans nos pays latins — et en bon nombre d'autres, — soutane ; chez les Anglo-Saxons et dépendances, costume plus laïque, mais spécial toujours ; rarement costume purement laïque, et presque toujours en pays hérétiques ou sectaires.

Et l'on ne voit pas bien pourquoi, en effet, ce costume ecclésiastique serait abandonné. Outre les raisons que donne, suivant la tradition, la S. C., que c'est une sage décision de l'Eglise qui a voulu que les clercs, par leur costume même, témoignent extérieurement de leurs vertus intimes, et se séparent des laïques et du monde, comme ils en sont, comme ils doivent en être, séparés par l'esprit, non seulement le costume ecclésiastique se trouve ainsi manifester ce que le Rituel [1] appelle « la gloire sacerdotale, » mais il est, là où il se porte complet, avec la soutane, une preuve de liberté, de la liberté et de l'honneur dont jouit l'Eglise. Ajoutons que l'abandon du costume ecclésiastique est toujours, comme le remarque la S. C., une cause qui éloigne les fidèles du prêtre, et qui à peu près constamment fait suspecter ses mœurs [2], ou du moins diminue le respect du caractère sacerdotal, sinon la croyance à son existence.

Plus graves, on le sait, sont les prescriptions de l'Eglise relativement au costume ecclésiastique durant les cérémonies sacrées, notamment pour la célébration de la messe et l'administration des sacrements. Restes de la guerre aussi cela sans doute, mais beaucoup d'entre nous ont vu sur ce point bien de tristes exemples, ne fût-ce que ces prêtres qui, partis de la fameuse « *grecque* » [3], en sont arrivés au *béret* [4]. Et ce sont les mêmes, qui croient nécessaire d'arborer cette coiffure, qui s'abstiennent, — quand ils ne portent pas le béret à l'église et dans les cérémonies sacrées, — de tout usage de la barrette.

La S. C. ordonne donc, confirmant la loi du can. 136 § 1, et l'imposant à nouveau autant que nécessaire, que les clercs portent la tonsure et l'habit ecclésiastique déterminé par les coutumes des lieux et les prescriptions de l'Ordinaire. Cette obligation, en *public*, est universelle, *toujours*, dit le texte, *et sans excepter le temps des vacances*, est-il déclaré nommément. *Public* est opposé à *privé ;* mais ce n'est plus la vie privée que de recevoir, fût-ce au presbytère, les personnes qui n'y vivent pas, qui viennent de l'extérieur. Et les prêtres qui ont conscience de leur dignité, en France du moins, ne se laissent pas voir, même chez eux, devant les personnes qui vivent ou servent chez eux, dans un habit qui ne serait pas l'habit ecclésiastique. Cela leur paraîtrait et paraîtrait à tous un manque de tenue.

Quant à la célébration de la messe et à l'administration des sacrements, la S. C. rappelle à tous les prêtres l'obligation grave du can. 811 § 1, qui demande que, pour ces fonctions, le prêtre soit

[1] Tit. VIII, c. xx, *Benedict. sacerdotal. indument.*, p. 377.

[2] Nous connaissons tous la raison que trouve le peuple quand il constate qu'un clerc (du moins dans les villes) ne porte pas la tonsure *bien marquée*.

[3] Que nous n'aimons guère, et qui nous paraît peu recommandable.

[4] Bien digne de toute horreur sur la tête d'un prêtre.

revêtu de la *vestis talaris* [1], et elle fait un devoir aux curés et aux recteurs des églises, conformément au can. 804 § 2, de ne pas admettre à la célébration de la messe, dans leur propre église, des prêtres qui ne seraient pas en règle avec les prescriptions de l'Eglise sur le point de ce costume rigoureusement nécessaire.

La S. C. ne se contente pas de cette exhortation aux curés et recteurs des églises. Elle demande aux évêques de se montrer actifs et vigilants pour l'observation de ces lois touchant le costume ecclésiastique et la tonsure, et d'appliquer au besoin aux délinquants incorrigibles les peines que le droit a prévues : perte *ipso facto* de l'état clérical pour les clercs des ordres mineurs qui, sans cause légitime, ont quitté l'habit ecclésiastique et qui ne le reprennent pas dans le mois de la monition de l'Ordinaire (can. 136, § 3) ; — vacance *ipso facto* et sans déclaration aucune, de tout bénéfice dont le titulaire a quitté sans raison légitime l'habit ecclésiastique, et ne l'a pas repris dans le mois de la monition faite par l'Ordinaire (can. 188, n. 7) ; — suspense des ordres reçus, pour les clercs dans les ordres majeurs qui persistent dans les mêmes errements, et même déposition, si non contents d'avoir quitté l'habit ecclésiastique, ils mènent une vie notoirement étrangère à l'état clérical, et ne reviennent pas à complète résipiscence dans les trois mois de la monition spéciale que leur fera leur Ordinaire : là, il est vrai, l'abandon du costume ecclésiastique se complique d'un délit nouveau, plus grave, mais bien lié au premier, car généralement ce n'est pas pour mener une vie plus ecclésiastique que l'on abandonne le costume clérical et la tonsure.

Ce sont là des peines très graves, assurément, et qui montrent toute l'importance que l'Eglise, dans sa sagesse divinement inspirée et dans sa connaissance surnaturelle des hommes, attache au port régulier du costume ecclésiastique. Puissent les clercs, heureux et reconnaissants du don de Dieu, comprendre cet enseignement et demeurer fidèles à ces lois !

II

1er août 1931. — Un décret de la S. C. prescrit quelques modifications à introduire dans le *Catéchisme* de Pie X, afin de mettre le texte en harmonie avec la législation canonico-civile italienne établie par les accords du Latran.

S. C. des Rites

1o 30 mars 1931, *Gênes*. — Reprise de la cause de canonisation du Bienh. François-Marie de Camporosso, frère lai capucin (béatifié le 30 juin 1929).

2o 30 mars 1931, *Paris*. — Introduction de la cause du Serviteur de Dieu Etienne Pernet, Assomptionniste, fondateur des Petites Sœurs de l'Assomption (né à Vellexon, dans la Hte-Saône, le 23 juillet 1824 ; mort à Paris le 3 avril 1899).

3o 30 mars 1931, *Chicago et Lodi*. — Introduction de la cause de la Servante de Dieu Françoise-Xavier Cabrini, fondatrice des Sœurs Missionnaires du Sacré-Cœur (née au diocèse de Lodi le 15 juillet 1850, morte à Chicago le 22 décembre 1917).

4o 31 mai 1931, *Rome et Milan*. — Décret proclamant l'héroïcité des vertus du Vén. Glycère Landriani, des Clercs réguliers des Ecoles pies de S. Joseph Calasanz (né à Milan le 1er mars 1588 ; mort à Rome le 15 février 1618).

Commission Pontificale d'interprétation du Code

16 juin 1931.

RESPONSA AD PROPOSITA DUBIA

Emi Patres Pontificiæ Commissionis ad Codicis canones authentice interpretandos, propositis in plenario cœtu quæ sequuntur dubiis, responderi mandarunt ut infra ad singula :

I. — DE ULTIMIS SACRAMENTIS MINISTRANDIS

D. An canon 514 § 1 ita intelligendus sit ut in religione clericali Superioribus jus et officium sit omnibus, de quibus in eodem canone, extra religiosam domum ægrotis Eucharisticum viaticum et Extremam Unctionem ministrandi.

R. *Affirmative*, si agatur de religiosis professis vel novitiis, firmo tamen præscripto canonis 848 ; secus negative.

II. — DE ÆTATE CONFIRMANDORUM

D. An canon 788 ita intelligendus sit ut Sacramentum confirmationis in Ecclesia latina ante septimum circiter ætatis annum conferri non possit nisi in casibus, de quibus in eodem canone.

R. *Affirmative*.

III. — DE CAUSIS MATRIMONIALIBUS

D. An vi canonis 1989 eadem causa matrimonialis, ab uno tribunali judicata, ab alio tribunali ejusdem gradus iterum judicari possit.

R. *Negative*.

IV. — DE DECLARATIONE NULLITATIS MATRIMONII

D. I. Utrum *per certitudo*, de qua in canone 1990, haberi possit tantum ex certo et authentico documento, an etiam ex alio legitimo modo.

II. Utrum *citatio partium*, de qua in canone 1990, facienda sit ante declarationem nullitatis matrimonii.

R. Ad I. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam.

Ad II. *Affirmative*.

Datum Romæ, e Civitate Vaticana, die 16 mensis junii anno 1931.

P. CARD. GASPARRI, *Præses*.

I. Bruno, *Secretarius*.

[1] On a pu constater, en certaines régions, sans doute parce que la mode était aux robes courtes, que pas mal de soutanes raccourcissaient et remontaient parfois à peu près jusqu'à mi jambe. Ce n'était certes pas beau ! Il faut espérer que, maintenant que les robes s'allongent, la *vestis talaris* va reparaître partout.

REMARQUES

I. — Le can. 514 s'exprime ainsi : « Dans tout Institut religieux clérical [1], droit et office appartiennent aux supérieurs d'administrer, par eux-mêmes ou par un autre, à leurs profès et novices malades, ou autres, habitant dans la maison religieuse de jour et de nuit, pour raison de domesticité, ou d'éducation, ou d'hospitalisation, ou de maladie, le viatique eucharistique et l'extrême-onction. »

Il y a dans ce texte, comme on le voit, une restriction apposée : « habitant dans la maison religieuse, de jour et de nuit, pour raison de... »

La question posée à la Commission d'interprétation provient de ce que l'on s'est demandé si cette restriction s'applique à toutes les personnes énumérées par le canon, c'est-à-dire, non seulement à celles qui sont désignées généralement sous le nom d'*autres* (domestiques, éduqués, hospitalisés, ou malades), mais aussi aux profès et novices, membres de l'Institut religieux.

La portée de cette question que l'on se posait est double. Si la restriction atteint les novices et les profès de l'Institut, il semblera que les mêmes religieux, malades en dehors de la maison religieuse, devront recevoir le viatique et l'extrême-onction de ceux qui ont le droit et le devoir de les administrer, d'après le droit commun, dans le territoire où ils se trouvent. Et si cette restriction ne les atteint pas, si ces novices et profès, même en dehors de la maison religieuse, doivent recevoir viatique et extrême-onction de la main de leurs supérieurs religieux ou de leur délégué, en est-il de même des *autres* (domestiques, éduqués, hospitalisés, ou malades), qui accidentellement, p. ex. en vacances, en visite, en séjour temporaire, seront hors de la maison religieuse, où ils habitent généralement, jour et nuit ?

On voit l'importance et de la préoccupation qui a fait poser la question, et par conséquent de la réponse.

A lire le texte sans parti pris, sans préjugés, humainement, suivant le sens obvie, propre et direct, des mots, ce qui est la première des règles de l'interprétation reçues en droit canonique [2], il ne pouvait pas y avoir de doute : l'incise « Habitant dans la maison religieuse... » etc., ne se rapportait pas aux novices et aux profès, mais aux seuls *autres* (domestiques, éduqués, hospitalisés, ou malades). Ce qui le prouvait bien, si tant est qu'il en fût besoin, c'est le motif indiqué de l'habitation diurne et nocturne : domesticité, éducation, hospitalisation, ou maladie là soignée. Il était, en effet, de toute évidence que ces conditions n'avaient rien à faire, dans la généralité des cas dont s'occupe le texte, avec les novices et les profès de l'Institut, qui résident dans la maison religieuse pour des motifs tout à fait différents de raisons de domesticité, éducation, etc.

La Commission répond donc que les religieux, profès et novices (de l'Institut religieux évidemment [1]), malades en dehors de la maison religieuse, doivent recevoir le viatique et l'extrême-onction des mains de leurs supérieurs propres ou de leur délégué. Mais il faut remarquer que pour ce qui est de l'Eucharistie, il ne s'agit, dans le cas, que du viatique. Pour les autres communions, même celles qu'on devrait appeler proprement communions *sans jeûne* et qu'on dénomme *en viatique*, et qui ne sont pas *le* viatique, qui est unique, c'est le curé seul, ou le chapelain, qui a le droit et l'office de les porter publiquement : c'est la restriction que fait la Commission, en réservant expressément le can. 848.

Quant à ceux qui ne sont ni profès ni novices, et qui dépendent des supérieurs religieux, dans la maison religieuse, pour le viatique et l'extrême-onction, uniquement pour le motif qu'ils y séjournent de jour et de nuit, et pour les seules raisons de domesticité, éducation, hospitalisation, ou maladie, cette dépendance des supérieurs religieux n'existe que s'ils sont réellement dans la maison religieuse au moment où ils doivent recevoir le viatique et l'extrême-onction. S'ils résident alors en dehors de la maison religieuse, ils doivent recevoir le viatique et l'extrême-onction suivant les règles du droit commun qui déterminent le cas pour tous les fidèles, c'est-à-dire des mains du curé, ou du chapelain, comme le déclare le can. 514, § 3.

II. — Le can. 788 dit que « bien que dans l'Eglise latine l'administration du sacrement de confirmation soit, suivant toute convenance, différée jusqu'à l'âge de sept ans environ, cependant on peut conférer ce sacrement avant cet âge, si l'enfant est en danger de mort, ou si le ministre du sacrement l'estime mieux pour de graves et justes raisons. »

Le canon ne dit pas, en propres termes du moins, comme on le voit, que le sacrement de confirmation ne peut pas, dans l'Eglise latine, ou ne doit pas être administré avant l'âge de sept ans environ, c'est-à-dire avant l'âge de raison. Il constate simplement, dans la rigueur des expressions, que c'est là l'usage de l'Eglise latine. Mais il loue cet usage, en faisant remarquer la convenance, la justesse, *convenienter*. Aussi se comprend fort bien la réponse de la Commission. Cette façon de parler du canon a tout à fait le sens d'une disposition, d'une prescription, tant par la constatation de l'usage reçu, — on ne doit pas s'écarter, sans motifs sérieux et proportionnés, des usages reçus, — que par la louange décernée à cet usage. D'après cette disposition, le sacrement de confirmation, dans l'Eglise latine,

[1] Est dit *clérical*, suivant le can. 488, n. 4, « l'Institut religieux dont la plupart (la très grande partie) des membres sont prêtres. »

[2] Comme en toute logique.

[1] Pas ceux d'un autre Institut religieux qui résideraient dans une maison étrangère à leur Institut pour raison d'éducation, hospitalisation ou maladie.